"Se Fosse só na Coragem. . .": Quintino, Bandido Social e Messias Paraense

DAVID CLEARY

"Eu comparo ele igualmente com o Lampião. Cara, dizem que não existia outro Lampião mais no mundo, mas ele tá existindo, como um Lampião. Só não tá igualmente como o Lampião porque não anda com capanga no mundo afora. Antigamente, o Lampião era o Rei do Cangaço porque ele matava pobre, rico, o que ele bem entendesse ele matava mesmo. E se ai não, não mata pobrezinho não. Ele é a favor dos pobres." (Garimpeiro, garimpo de Sequero, MA, março de 1985).

No dia 6 de janeiro de 1985 foi divulgada a notícia da morte de Quintino, caçado durante meses pela Polícia Militar do Estado do Pará como bandido que tinha tumultuado a vida social e econômica do município de Viseu, no norte do Estado, englobando uma área notória de conflito pela posse da terra que veio a ser chamada da Gleba Cidapar. No tiroteio que terminou com a perseguição, de acordo com as notícias publicadas em jornais de Belém e do Sul do país, setenta policiais crivaram de balas o corpo de Quintino. Alguns jor-

1 Por estranha coincidência, no dia em que Quintino foi morto, o governo do Estado do Pará se encontrou trasladando os restos mortais dos líderes da Cabanagem, revolução popular do século passado, para Belém, onde um monumento estava sendo construído para abrigá-los, assim, homenageando os revoltosos do passado, enquanto liquidando os do presente. Por ironia, talvez não intencional, alguns jornais divulgaram as duas notícias no mesmo artigo. Veja, por exemplo, *O Estado de Minas*, edição de 6 de janeiro de 1985.

nais asseveraram que Quintino foi só ferido no tiroteio e liquidado por policiais no hospital de Viseu, logo depois. Até o Jornal Nacional da Rede Globo divulgou a notícia de sua morte, que se espalhou até o exterior: um amigo meu, ciente do meu interesse no caso, me mandou um recorte de um jornal inglês, 'The Guardian', exemplar de janeiro de 1985, divulgando a notícia com a manchete 'Polícia brasileira mata amigo de gente pequena'. A morte de Quintino não era a morte de um marginal qualquer.

Este artigo não trata de 'fatos', do que Quintino fez ou não fez. Trata-se, sim, de como Quintino e sua vida têm sido absorvidos e transformados pela consciência popular na área onde andou. Lá, literalmente, ele ainda não morreu. Para esclarecer as circunstâncias que me levaram a interessar-me por Quintino e escrever este artigo, gostaria de começar com umas notas pessoais.

Em junho de 1984, comecei a pesquisar garimpagem na Amazônia Oriental e, portanto, comprava jornais paraenses regularmente em busca de reportagens relevantes para minha pesquisa; foi desta maneira que encontrei a figura de Quintino pela primeira vez. De vez em quando, apareciam reportagens sobre um 'bandido' que se proclamou amigo e protetor dos posseiros e gente pquena da Gleba Cidapar e andava matando os pistoleiros e fazendeiros envolvidos em conflitos pela posse da terra na área de Viseu ('O Liberal', exemplares de 5-6-84, 1-8-84, 11-11-84, 20-11-84). Meu interesse inicial não era antropológico, mas uma simples admiração, meio infantil, por uma história que combinava elementos do cangaço e Robin Hood num contexto amazônico. Meu contato com a realidade social do interior do Pará e do Maranhão àquela época era pequeno e, inicialmente, enquadrei Quintino numa visão estereotipada que se devia muito às imagens do 'faroeste' e filmes do tipo bang-bang, paralelos superficiais mas irresistíveis ao estrangeiro ingênuo.

Porém, meu interesse por ele se aprofundou à medida que eu acompanhei a sua história. Li com interesse especial as reportagens sobre uma rixa entre Quintino e uma empresa de mineração de ouro que tinha sido alvo de acusações, dizendo que ela estava empregando pistoleiros para aterrorizar garimpeiros, expulsando-os de terras griladas pela empresa ou forçando-os a vender ouro por um preço irrisório: acusações que mais tarde eu teria a oportunidade de confirmar, através de conversas com garimpeiros envolvidos no caso. Quintino matou uns funcionários da empresa; um destacamento da Polícia Militar foi enviado para o local, mas de nada adiantou, e em novembro de 1984 a empresa se retirou da área, alegando falta de

segurança, e criticando o governo do Estado por deixar acontecer uma desgraça dessa, tão prejudicial ao investimento na área ('O Liberal', 11-11-84). Em dezembro, um garimpeiro me contou o que tinha acontecido, de forma que me fez pensar, pela primeira vez, que estava na presença de algo realmente fora do comum.

> "É o seguinte: tem uma área lá que a firma explora, e moram os colonos lá, e como foi provado que tem muito ouro lá, o pessoal da firma resolveu expulsar os colonos, eles vão chegando e vão tocando fogo, criando violência. Tem muito pistoleiro na área, se você entrar naquela área ali é entrar numa bala. E o Quintino foi um que revoltou-se contra a firma, defendendo os colonos. Tinha um coronel, e esse coronel chegou na área pra ver se tinha alguém na área da firma. Os colonos tinham lá uma faixa de 60 casas, casebres e barracos. Ele manda avisar a primeira vez; o coronel mandou sair, não pode ficar porque essa área aí é da firma. Mas o pessoal não tem pra onde ir, tem que ficar ali mesmo. E quando foi da segunda vez ele foi lá tocando fogo nos barracos e matando, mortes horríveis, tinham pessoas que morreram pedindo pelo amor de Deus, era assim mesmo. E esse coronel, ele hoje não vive mais lá, foi embora, porque ele foi ameaçado pelo Quintino. Diz o pessoal que o Quintino se transformou em um cachorro e entrou na área da firma, foi lá falar com ele, e falou para ele que, se ele continuasse atacando e matando, ia matá-lo. E aí ele não ficou, ele foi embora, e agora tá bem melhor depois que ele foi embora. O pessoal continua numa boa. De vez em quando, tem umas mortes. Não deixa de não ter. Mas todo mundo acredita, inclusive lá mesmo todo cachorro que aparecia lá perto da área eles matavam, com medo que ele podia ser Quintino."

Com a morte de Quintino em janeiro, pensei que nunca teria a oportunidade de colher informações sobre ele de fontes mais diretas do que propriamente recortes de jornais e revistas e boatos ocasionais. No início de fevereiro de 1985, comecei um período de trabalho de campo no Gurupi numa área de garimpagem perto do limite Pará-Maranhão e da Gleba Cidapar, no município maranhense de Godofredo Viana. Logo descobri que eu tinha sido ingênuo também em pensar que uma vida tão marcante ia, simplesmente, desaparecer sem deixar vestígios. Nessa localidade, encontrei uma grande variedade de teorias, histórias e mitos sobre Quintino, que era muito conhecido pelos garimpeiros. Duas coisas me impressionaram dessa massa de informações: o fato de que a maioria não acreditava em sua morte, mas somente num afastamento temporário, e a projeção de uma bateria de poderes sobrenaturais atribuídos à pessoa de

Quintino. São essas as informações que se pretende apresentar e analisar neste artigo. Demonstram, de uma forma marcante, uma maneira em que uma população ameaçada de violência externa reage ao nível de ação, e também ao nível de conceitualização, da produção e manipulação de categorias e imagens. Este artigo deve-se ao fato de eu haver sido privilegiado, mais por sorte do que por intenção, por estar presente no momento da formação de um conjunto de crenças messiânicas. E tive mais sorte ainda pelo fato de que essa figura messiânica concedeu três entrevistas publicadas na imprensa antes de se tornar um mito.

Quintino em Contexto

O município de Viseu fica no litoral norte do Pará, formando o lado paraense da fronteira Pará-Maranhão, que segue o curso do rio Gurupi. Tanto o lado paraense quanto o lado maranhense constituem uma região aurífera, com dezenas, até centenas de garimpos espalhados na mata. O centro de garimpagem no lado paraense fica no garimpo de Cachoeira, perto da rodovia BR-316 que liga Belém a São Luís, com uma população de, aproximadamente, duas mil pessoas. Cachoeira é o único garimpo de grande porte no lado paraense; a maioria dos garimpos e garimpeiros estão espalhados no lado maranhense, nos municípios de Carutapera, Godofredo Viana, Cândido Mendes e Turiaçu. Os garimpos conhecidos durante trabalho de campo, onde informações sobre o Quintino foram colhidas, são os de Sequero, Cedral e Montes Áureos. Esses garimpos têm uma população que flutua de acordo com o clima e o calendário agrícola, mas que se mantém no nível de 200-400 pessoas. sendo, portanto, garimpagem de pequeno a médio porte. Ficam numa área a, aproximadamente, 50 quilômetros da Gleba Cidapar, e a região ainda é, em grande parte, coberta por floresta abundante, bem adequada para o tipo de guerrilha que Quintino realizou. Os garimpeiros aos quais faço referências neste artigo são chamados de 'peões' dentro do garimpo, ou seja: eles constituem a mão-de-obra e não são donos de barrancos. Os donos, na sua maioria oriundos das cidades do interior do Maranhão e de São Luís e Teresina, são, geralmente, de uma camada social um pouco mais alta e, via de regra, acreditaram na morte de Quintino e desprezaram as idéias contrárias como superstição. Estes garimpos são pequenos e, portanto, não atraem garimpeiros de regiões afastadas do Gurupi. Um grande contingente dos 'peões', pois,

vem, justamente, da área onde Quintino andou, ou onde as histórias sobre ele tinham recebido ampla divulgação. Eles trabalham sazonalmente, passando, periodicamente, um ou dois meses no garimpo, mas tendo lavoura como ocupação principal.

O norte do Pará, em contraste com o sul do Estado, que vem recebendo muita atenção de pesquisadores, é uma área de gradativa mas constante penetração por posseiros desde o século passado, irradiando-se dos núcleos populacionais de Bragança, Capanema, Augusto Correa e Viseu, baseada em agricultura de subsistência, principalmente, no cultivo de arroz e mandioca, e também em garimpagem, o ouro sendo comercializado através de regatões, ou pelos próprios garimpeiros em Viseu (Marquês, 1880, Souza, 1935). A população começou a ser assolada por grilagem no início da década de sessenta. e, desde então, os acontecimentos seguiram um curso que já é familiar na história da penetração do interior do Pará à época moderna. Cinco fazendas foram adquiridas da mesma gleba por um empresário chamado Moacir Pinheiro Ferreira, e numa ação de demarcação em 1964, uma área de 108.900 hectares foi requerida. Os títulos dessas fazendas, cartas de sesmarias da época do Império, provavelmente foram forjados, e o Instituto de Terras do Pará sempre contestou a legalidade da venda. Mesmo assim, Ferreira começou a 'limpar' a terra e as áreas nas proximidades de posseiros, e a Comarca em Viseu sentenciou, em 1968, uma demarcação de 387.335 hectares, apesar da diferença enorme com a ação original. Na década de 1970, Ferreira montou uma empresa, CIDAPAR, com capital emprestado pelo Banco Denasa de Investimentos, com a intenção de extrair ouro, diamantes, cassiterita e madeira, mas a CIDAPAR faliu no final da década. O Banco Denasa recebeu as terras como garantia do empréstimo, dividiu-as, e começou a vender lotes para empresas interessadas em vários tipos de exploração extrativista. O resultado é uma situação caótica, mesmo para o Pará, um Estado que não é notório pela tranqüilidade e honestidade em transações fundiárias. Diversas entidades entraram na Justiça solicitando revisões na demarcação, inclusive INCRA, FUNAI e o próprio Governo do Estado do Pará, mas parece que qualquer solução jurídica demorará muito, todas as tentativas de conciliação feitas pelo governo têm fracassado, e as perspectivas atuais não são animadoras.

Durante todo esse tempo, o ritmo de violência na região cresceu, à medida que as empresas envolvidas empregaram pistoleiros e jagunços para intimidar e expulsar posseiros e os posseiros se defen-

deram. Foi dessa confusão generalizada que surgiu a figura de Quintino, em 1984.

Existem diversas idéias sobre como foi que ele se tornou um participante na história da Gleba Cidapar. Uns dizem que era pistoleiro da Cidapar, que tinha pena dos colonos e mudou de lado. Garimpeiros maranhenses me asseguraram que Quintino também era maranhense, do município de Chapadinha, e que ele teria uma filha morando em Imperatriz no sul do Maranhão, mas isso talvez seja mero bairrismo estadual. Na entrevista publicada na revista *Afinal*, de 4 de dezembro de 1984, uma introdução diz que ele era lavrador na vila de Santa Luzia, município de Ourém, Pará, mas as suas terras foram griladas e um companheiro morto por um pistoleiro. Revoltado, ele matou o grileiro e o pistoleiro e fugiu para o mato e, daí em diante, ficou disposto a ajudar por força de armas posseiros em conflito com fazendeiros. Infelizmente, sendo publicados numa seção separada do corpo da entrevista, não é claro se esses dados biográficos são fidedignos ou não. Mesmo assim, as qualidades míticas dessa história são claras. O herói, tratado injustamente, se vinga de uma maneira fulminante, foge para o mato, e lá se estabelece como amigo e protetor dos pobres, engajado numa luta desigual e, portanto, mais heróica ainda, contra os que usam força e arbitrariedade.

A natureza arquetípica da versão é claramente demonstrada quando comparada com o mito de Robin Hood. Ele, também, foi injustamente roubado em sua herança e fugiu para a mata da Inglaterra da Idade Média, onde 'tirou dos ricos para dar aos pobres'. Existe mais um paralelo significativo entre a história de Robin Hood e o caso de Quintino. A manobra que tirou a herança de Robin Hood foi somente possível por causa da atmosfera de corrupção e decadência institucional que reinou na Inglaterra, quando o amado e valente rei-guerreiro Ricardo, apelidado 'Coração de Leão', ausentou-se do reino para lutar nas cruzadas. Durante sua ausência, o irmão venal e vil, tomou conta do país e permitiu todo tipo de casuísmo e corrupção. Robin Hood sempre guardou a memória do rei Ricardo, e, na volta do rei, lutou por ele, contra João. Para ele, o roubo da sua herança foi uma anormalidade que seria corrigida quando o rei justo retornasse. Igualmente, a atuação abertamente arbitrária e violenta da CIDAPAR e empresas associadas é vista por muitos moradores da região como uma aberração, *que seria corrigida se o governo distante soubesse das irregularidades*. E, daí. a crença, generalizada entre os garimpeiros, e até os que acreditam na morte de Quintino, de que Quintino teria apoio do governo, e a ausência quase completa de qual-

quer idéia geral de que o Estado é, de certa forma, culpado por deixar prosperar uma situação tão injusta. Ironicamente, o fato de que Quintino conseguiu escapar da polícia e dos pistoleiros durante tanto tempo somente reforçou essa crença. O paralelo entre a Inglaterra da Idade Média e a Amazônia moderna não é tão estranho como parece neste ponto. A concepção do Estado é muito vaga, mas uma coisa é certa para muitos moradores da região: o Estado é uma entidade tão poderosa que, se quisesse, poderia da noite para o dia transformar completamente a situação, resolvendo conflitos e batendo, facilmente, as forças opressoras da "gente pequena". É uma concepção de ação do Estado que é, essencialmente, monárquica. O governo tem a capacidade de curar, como o rei poderia curar, simplesmente, tocando o ferimento. Não é surpreendente, então, que não foram encontrados quaisquer sinais de uma consciência 'revolucionária', nascida de uma alienação profunda do Estado em face do apoio sistemático dado por seus aparelhos para a grilagem e a intimidação. O próprio Quintino, embora criticando veementemente a Justiça, jamais fez uma crítica geral ao Estado enquanto tal (veja apêndice). Trata-se, então, de uma consciência popular que ainda não usa a linguagem de reivindicação política para suas aspirações, o que Hobsbawm chama de uma consciência "pré-política", historicamente, terreno fértil para a formação e a propagação de crenças messiânicas e o surgimento do banditismo social (Hobsbawm, 1970 e 1975, Facó, 1965).

Pelas reportagens encontradas sobre Quintino, parece que a violência dele foi, de fato, dirigida, especificamente, contra fazendeiros, pistoleiros, e a polícia; não foram encontrados nem reportagem nem depoimento oral de Quintino usando violência contra um camponês ou garimpeiro pequeno. Deve-se notar, também, que Quintino não andou sozinho, mas com uma turma. Ele disse, na revista *Afinal*, que "ando com uma equipe de homens. Se eu quiser arranjar 200 homens eu arranjo. Mas a tropa normal é de 50 homens." Parece que essa turma veio, na sua maioria, da área de Viseu e não de fora da região. Pelo menos, os dois integrantes do seu bando capturados no dia 25 de outubro de 1984 vieram de Viseu ('O Liberal', 26-10-84). É também certo que ele recebeu apoio da população local, na forma de armas, munições e comida. É bem possível que uma proporção considerável dessa ajuda material tenha resultado de 'pedidos que não poderiam ser recusados', mas o fato de que Quintino conseguiu atuar na região durante mais de um ano, e de que ele foi, finalmente, localizado pela polícia através de helicópteros e não de traição, sugerem

que, pelo menos, algum de seu apoio material não foi obtido por coação. Talvez tenhamos uma indicação desse apoio no fato de que, no segundo semestre de 1984, Quintino parece ter começado a atuar com mais freqüência e audácia. No dia 15 de novembro, ele aproveitou a ausência da guarnição da Polícia Militar em Viseu para entrar na cidade, como Lampião entrou em Moçoró, onde foi aplaudido e fez discurso em praça pública. Mais tarde, ele gravou uma entrevista com o diretor do Departamento de Arquivo e Documentação de Viseu. Nesta entrevista, apresentou-se como uma figura nitidamente libertadora:

> "Me senti bastante satisfeito, me sinto cada vez mais. Fui bem aplaudido perante o público... vim para trabalhar nesta luta em defesa do pobre povo paraense que vive a lutar, a trabalhar de sol a sol com mãos calejadas, e os grileiros querem grilar as terras deste povo, e eu tô a batalhar...
> a gente está na luta para defender este povo que querem viver tranqüilo, defender eles dum perigo, defender eles de morrer antes do tempo. Então, a verdade é que a gente está na luta pra ver se um dia Deus olha pra gente e dá a facilidade da gente vencer aquela batalha dificultosa..."
> ('O Liberal', 20-11-84)

Tanto nas entrevistas concedidas por Quintino quanto nas histórias contadas sobre ele, a figura de Lampião aparece repetidamente. Não é um paralelo surpreendente, dada a natureza do caso e o grande contingente da população regional de origem nordestina. O próprio Quintino disse o seguinte:

> "Eu me considero mais que o Lampião porque não sei se ele matou mais do que eu. Eu já matei mais de 100. E eu me considero mais apoiado do que o Lampião. Tenho mais tropa, sou mais aplaudido, sou mais querido. Digo que sou melhor do que o Lampião porque ele chegava numa região, humilhava, tirava roupa de mulher, agredia, matava, jogava menino pra cima e aparava na ponta do punhal. E eu nada disso fiz e nem desejo fazer. Aonde eu chego já os meninos correm pro meu lado."
> *Afinal*, 4-12-84.

Nessa conexão, diversas vezes, eu fui informado que existem 'revistas de Quintino': "Já viu o romance dele? Tem romance. É um livrozinho, tipo uma revistinha, igual ao cordel. Deve vir de Belém. Era bom pra você ler e gravar a valentia dele. Conta tudo, tudo, tudo que ele já matou. Já leu esse romance do... do... como é o nome dele, meu Deus?... o Lampião? Mesmo sistema, a valentia."

Portanto, as idéias e crenças que serão apresentadas e analisadas aqui não são divulgadas e elaboradas somente oralmente, mas já passaram ao nível do cordel, representando, de certa forma, o nível de iconografia popular.

Quintino na Consciência Popular

A definição do bandido social, distinto do ladrão comum, baseia-se no fato de que o bandido social não é encarado como criminoso pelos habitantes da área onde anda; pelo contrário, ele é idolatrado, visto como vingador e/ou libertador, uma figura do lado da coletividade contra uma ameaça externa, ameaça que é personificada em certos tipos de pessoas que se tornam os alvos exclusivos do bandido (Hobsbawm 1970 e 1975). É óbvio que o bandido social não pode praticar violência contra seu povo, porque ele se tornaria igual a qualquer marginal, se privaria do apoio moral e material que é essencial para a continuação de sua luta, e ficaria vulnerável a denúncias. Portanto, o critério fundamental para a definição de um 'bandido' como social é a especificidade de sua violência. Robin Hood jamais tirou dos pobres, e, conforme a iconografia popular do Gurupi, Quintino jamais matou um pobre. Ele é reconhecidamente temível, um inimigo implacável e valente: mas, quem não tem recursos, e não está perturbando ninguém, não tem nada a temer. Existe unanimidade que Quintino só matava fazendeiros, pistoleiros e a polícia, e, mesmo nessas categorias, ele só matava quem ativamente perseguia lavradores: "O Quintino era um tipo de pessoa, eu pelo menos não achava ele ruim. Ele era homem do direito. Ele não era homem de andar matando os outros pela perversidade. Ele era pelo direito." "Ele é matador, ele matou muita gente. Mas ele não mata gente pequena. Só mata mesmo os pistoleiros, sabe? Os pistoleiros da Cidapar. Mata jagunço. E não só isso, não. Ele mata fazendeiro, esse pessoal que luta para tomar as terras, quer tomar e ficar de conta das áreas maiores. Esse pessoal que não respeita família também, porque tem muito rico, barãozão, que se acha ser barão, né, não respeita família. Aí, ele se dói pela pobreza, sabe?"

O seu papel é visto como a correção da injustiça e, nos casos de arbitrariedade flagrante, ele assume o papel de vingador. Como já vimos na história de Quintino e o coronel da empresa de mineração citado acima, o seu modo de atuação é de mandar um aviso e, se o aviso for ignorado, terminar o abuso por força de armas. Portanto,

não é somente que ele selecione seus alvos, mas, também, dá uma oportunidade para a cessação do abuso e a retirada do culpado da área — como, de fato, aconteceu no caso da empresa de mineração. Em contraste com a violência indiscriminada dos grileiros e pistoleiros, Quintino age de um modo estruturado e específico.

A sua valentia, acredita-se, baseia-se, em parte, em coragem, mas é também, em grande parte, o resultado de capacidade sobrenatural, de 'feitiço'. O próprio Quintino, interrogado a respeito disso, revelou o seguinte:

> "Quando eu quero me virar num cachorro, que a polícia me persegue, eu me viro num cachorro, me viro num bode, e eles passam por mim e não vê. Isso aí é truque que a gente tem que fazer pra escapar das guerras da polícia na hora de precisão. Isso é minha defesa. Foi a natureza que me ensinou. Mas eu nunca virei bicho pra fazer mal pra ninguém, não. Quando me viro num bicho selvagem é pra me defender dos inimigos. Mas não para usar aquilo como brincadeira, como safadagem. Não, sou uma pessoa honesta. Se eu viro um cachorro, um sapo, um porco, é pra defesa. Mas tirou aquele momento e eu volto ao normal". (*Afinal*, 4-12-84).

Apesar desta afirmação, acreditam os moradores da região que a capacidade de virar bicho é 'coisa do Cão', e examinaremos essa ambigüidade detalhadamente mais adiante.

Além de virar bicho, Quintino tem outro meio de defesa: a invisibilidade: "Quando a polícia tá atrás dele, ele olha pra polícia, a polícia olha pra ele e só vê fumaceira, não vê mais ele. Só vê fumaceira na frente deles e não vê mais o Quintino."

É comum ouvir, numa conversa sobre Quintino, alguém dizer: 'ele pode passar bem aí e ninguém vê nada'. Este poder é visto como defensivo, exclusivamente, e não como meio de agressão. Às vezes, se contam histórias cômicas de Quintino, invisível, provocando confusões, dizendo uma coisa provocante para duas pessoas sozinhas num barraco. que partem para a briga com a impressão de que o outro o insultou. Acredita-se, também, que Quintino aparecerá para qualquer amigo que precisar dele e chamar, transportando-se milagrosamente para qualquer lugar, onde o amigo estiver. Além disso, ele sabe os motivos reais das pessoas, quanto mais eles dissimulem, e pode mandar pessoas dormir. Isto é a matéria-prima de algumas histórias com um grande teor moralístico, contando como é impossível enganá-lo, que sempre sabe penetrar o véu de dissimulação de pessoas desonestas que, em conseqüência, recebem o fim que merecem: "Ago-

ra, quando ele tá na casa dele, ele sabe quando o cara vem lá pra matar ele, sabe. Uma vez cara vem pra matar ele, pistoleiro. Quando chega, se senta na mesa, mais ele aqui, e começa abrir a boca, dizendo que tá com sono, e começa a dormir. Aí, ele vai bater isso na cabeça dele, e manda ele acordar, e manda ele morrer, porque nenhum homem morre como cachorro. E vai atirar no cabo."

Existem também várias crenças em torno do conhecimento prévio que Quintino tem de sua morte. Conta-se que Quintino já sabe a data da sua morte (1986 é mencionado com freqüência) e tem a bala que vai matá-lo. Mas ele só pode ser morto por um homem igualmente valente que tenha sido 'preparado', ou seja: que tenha as mesmas capacidades sobrenaturais que Quintino tem. Uma variação é que a única pessoa capaz de matá-lo é a pessoa que o preparou.

Quanto à questão de como Quintino adquiriu os poderes que lhe são atribuídos, três explicações foram oferecidas, mais ou menos em proporção igual. Uns dizem que o próprio Quintino se ensinou, através do 'Livro de São Cipriano", ou o 'Livro Negro'. Este livro foi descrito como sendo um compêndio de orações mágicas, *usado exclusivamente para fins malditos.* É um livro bastante antigo, comprovado pelo fato de que é manuscrito, que tem uma capa feita de pele de bode. Ninguém disse ter visto esse livro, porém. muitas pessoas asseveraram conhecer indivíduos que possuem o livro. Os que o possuem são sempre velhas e, freqüentemente, vinculadas à prática da macumba. Não foi possível fazer uma análise detalhada deste aspecto, que seria de muito interesse, mas era geral a crença de que quem tem esse livro é uma pessoa que deve ser temida e evitada, ao mesmo tempo que a sua posse é vrgonhosa, sendo 'coisa do Cão'. Este fato, de que Quintino poderia ter adquirido seus conhecimentos de uma fonte universalmente condenada e temida, não combina, pelo que parece, com as qualidades heróicas e a função de justiceiro que também lhe são atribuídas.

Além do Livro de São Cipriano, há muitos que dizem que Quintino é um homem 'preparado' por adepto da macumba. Uns dizem que uma velha (neste caso a sua raça não foi especificada) anda com ele e seu bando e é ela que lhe fornece proteção mágica. Diversas vezes, pessoas disseram que essa velha era a mãe de Quintino. A terceira explicação é menos específica: fala-se que ele foi preparado por 'um caboclo da mata'. Em todos os casos, encontra-se a mesma ambigüidade. Seja qual for o meio de aquisição do conheciment sobrenatural, sentiu-se um certo desprezo e medo quando isso

foi discutido: "Ele é preparado por caboclo da mata. Caboclo que sabe de macumba. É porcaria. Tá ruim pra falar."

O resultado de todos esses poderes e capacidades é que Quintino é uma figura mais do que simplesmente valente ou formidável; ele adquire as qualidades míticas de um verdadeiro herói cultural e é invencível; ninguém tem condições de enfrentá-lo porque o humano não pode opor-se ao sobrenatural. E é por isso que a notícia de sua morte não abalou a fé nele e na continuidade de sua luta. "Olha, ele é valente demais. Batalhão do exército barruava nele, não vai fazer nada com ele. É por isso que eu acho difícil, sabe [que ele morreu]. Porque é um cara que ninguém podia com ele. A polícia não tem mistério, sabe? A polícia briga mesmo é só na força da arma. Não tem mistério com a polícia. E ele tem."

Para a grande maioria dos garimpeiros, as notícias publicadas nos jornais sobre sua morte não passam de mais um truque de Quintino, e mais uma prova de sua astúcia e invulnerabilidade. Nós já notamos a crença de que ele tinha o apoio do governo, e a percepção de sua perseguição pela polícia é 'trabalho perdido'. (Podemos notar, neste ponto, que não existe uma contradição entre a perspectiva do 'governo' como distante, mas benigno, e o fato da perseguição de Quintino pela polícia. Quando protestei que a polícia 'é do governo', e citei a caça a Quintino pela polícia como prova de que o governo não está do lado dele, fui refutado com a resposta de que a polícia age em favor de qualquer 'bichão' que tenha os recursos para subvencioná-la, e não a favor do 'governo', que tem uma autoridade meramente nominal sobre a polícia. Eu tive que ceder a essa explicação que, inegavelmente, reflete a realidade dentro da Gleba Cidapar e no Gurupi em geral. A única autoridade policial respeitada pelos habitantes do Gurupi é a Polícia Federal, porque muitas pessoas, na sua própria experiência de garimpagem, tiveram a oportunidade de notar a sua atuação efetiva em Serra Pelada e Cumaru, que pôs fim a situações de arbitrariedade e violência que vitimaram milhares de garimpeiros. A invulnerabilidade de Quintino e seu suposto apoio pelo governo são utilizados para racionalizar o seu desaparecimento. Diz-se que, como a situação estava ficando quente, o governo pediu que ele se retirasse temporariamnte da área, vendo que não existia nenhuma força militar que pudesse compeli-lo a sair, e Quintino. sendo uma pessoa que respeita o governo e luta contra as injustiças locais e não contra o Estado enquanto tal, obedeceu, forjando sua própria morte: "Eu ouvi falar nisso, que ele combinou com o governo. O povo acha que ele combinou com o governo. O governo pediu pra ele sair fora,

enquanto esfriava mais, e depois ele voltava de novo. Entonce, tô pensando que o que ele fez foi isso. Eu li no jornal que eles tinham matado ele, mas não mataram ele, não. Ele mandou publicar, e só."

Muitas provas são citadas contrariando a versão oficial do acontecimento. Uns dizem que o suposto corpo de Quintino, na realidade, era o corpo de um integrante de seu bando, que a polícia queria fazer passar como sendo de Quintino para gozar do prestígio de tê-lo matado. Outros dizem que, na realidade, não havia corpo nenhum, e o caixão sepultado só tinha pedras dentro, fato verificado quando sua mãe chegou tardiamente, três dias depois, e mandou desenterrar para ver seu filho pela última vez. É muito comum a afirmação, como prova conclusiva, de que a família viu o corpo e se recusou a entrar em luto, negando que o corpo fosse de Quintino: "Pegaram irmão, mãe, e tudo. Diz que a velha falou que por aquele filho ela não chorava, porque não era o filho dela.'"

Então, onde está Quintino agora? Neste ponto, a resposta é surpreendentemente uniforme. Uma pessoa disse que ele está morando em Brasília, no apartamento de um deputado, como capanga dele, como Lampião, que "foi morar numa fazenda em Goiás". Contudo, todos os outros que falaram a respeito disseram que ele estava na mata morando com os índios numa aldeia indígena. De fato, existe uma reserva da FUNAI perto da Gleba Cidapar e da região aurífera do Gurupi, que abriga grupos de Tembé, Urubu, Guajajara, e Guajá. Ali ele mora como chefe até decidir voltar. É também ressaltado que Quintino, além da luta dos posseiros, engaja-se na luta dos índios: "Ele é pela parte dos índios, né, e os índios são do governo, né? Aí, segundo o que eu ouvi falar, o Tintino tá aqui, nessa aldeia de índio aqui na... na... nessa área aí da... como se chama... da Funaia. Nesse pico da Funaia aqui. É que ele é cristão, mas é junto com os índios mesmo. Ele trabalha com os índios, ele luta junto com os índios. Tá certo que a história dele é assim."

E, menos surpreendentemente, acredita-se com veemência que este afastamento seja temporário, e que um dia ele vai voltar *junto com os índios*: "Eu acho que ele voltará com aquela nação, juntar todos os índios, e vai ajeitar esse negócio da Cidapar. Ele volta pra ficar. Vai ficar como chefe na Cidapar."

O caso de Quintino demonstra, então, de uma maneira particularmente marcante, a verdade da frase de Hobsbawm que, "historicamente, caminham de mãos dadas o banditismo e o milenarianismo" (Hobsbawm, 1975:22). Mostra também que a afirmação, meio nostálgica, de Hobsbawm, no mesmo livro, segundo a qual o bandi-

tismo social se apagou nas primeiras décadas deste século, talvez tenha sido um pouco prematura. Quintino enquadra-se muito bem nas descrições clássicas do característico bandido social, e os interessados em examinar os paralelos, freqüentemente estreitíssimos, entre Quintino e outros exemplos históricos de bandidos sociais, podem encontrá-los em abundância nas duas obras citadas de Hobsbawm. Quem quiser examinar mais estreitamente os laços entre Quintino e Lampião, seria aconselhável referir-se a Facó.

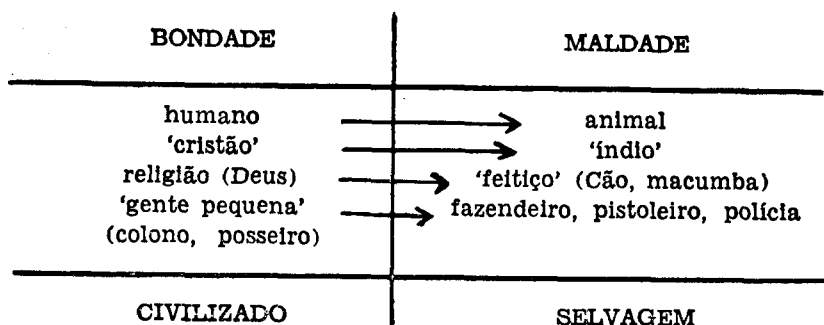
Talvez o que mais surpreenda no caso de Quintino seja o conteúdo do elemento messiânico da história. As relações entre 'índios' e 'cristãos' nessa área, como em tantas outras, não têm sido felizes. É ainda vívido na memória popular o período de 1879 a 1930, quando ataques dos índios Urubu dificultaram severamente a penetração posseira na região, com uma elevada perda de vidas e a expulsão de camponeses de áreas previamente colonizadas (Marquês, 1880; Souza, 1935). O índio é visto com uma certa incompreensão por muitos habitantes da região; ele 'não trabalha', ele 'não tem religião', em suma, ele representa um outro modo de ser, não sujeito às regras de comportamento humano aceitas e reconhecidas pela população não-indígena. O índio é temido também. É reconhecido como perigoso entrar na área da FUNAI, porque, acredita-se, o índio atira primeiro e pergunta depois quando é realizada a penetração nas terras dele. E, seguindo a regra geral que o capim é sempre mais verde do outro lado da cerca, existe uma crença generalizada de que a área da FUNAI contém muito ouro. Mesmo assim, os garimpeiros não têm penetrado nessa área, não por respeito ao índio, nem por uma fiscalização rigorosa por parte da FUNAI, mas por medo. Por enquanto, a região fora da área da FUNAI tem dado ouro em quantidades suficientes para ocupar todos que chegam na região para garimpar, mas não em quantidades suficientemente espetaculares a ponto de provocar uma corrida grande e aumentar a pressão populacional naquilo que ainda é uma área de população escassa. Portanto, uma questão surge: por que a escolha dos índios como o reduto de Quintino, um herói dos 'cristãos'? A ambigüidade, que notamos *en passant* na discussão dos poderes sobrenaturais de Quintino, está de volta.

Categorizando Quintino

Proponho agora mudar de tom, do descritivo ao analítico, examinando mais detalhadamente as informações contidas nas outras

seções. Começaremos com uma tentativa de explicar dois paradoxos, que notamos acima: por que a escolha do índio como o reduto/refúgio de Quintino, quando o índio é mal compreendido, temido e menosprezado pelos habitantes da região? E como é que Quintino pode ser um herói ao mesmo tempo que sua valentia vem, em grande parte, de 'feitiço', que é também temido e desprezado? Acredita-se que, na busca da resposta a estas perguntas, encontraremos o pensamento camponês da região em pleno funcionamento, no processo de ordenar fatos novos de acordo com categorias existenciais já existentes. Representa a produção de um mito novo, que discursa sobre uma realidade nova, violenta e assombrosa, e constitui uma resposta para uma tentativa de desagregar, física e ideologicamente, uma camada social inteira. O nascimento do mito de Quintino é, ao mesmo tempo, sintoma e causa de uma mobilização social em vários níveis, materiais e ideológicos, de uma população forçada a responder a uma ameaça externa direta e fulminante. Não é preciso ressaltar a freqüência da ocorrência dos fatos aos quais o Quintino real e o Quintino mítico são uma resposta e um desafio. Examinaremos, agora, o conteúdo deste mito.

Juntando todas as variações de todas as histórias sobre Quintino, podemos constituir um esquema de dualismos compostos de categorias contrárias mas complementares, formando na sua totalidade uma matriz (figura 1). As categorias constitutivas dessa matriz abordam diversos níveis da realidade vivida pelo campesinato na região, e são divididas ao longo de dois eixos: um é um esquema implícito de moralidade, e o outro, o dualismo fundamental, quase clichê, entre o selvagem e o civilizado.

FIGURA 1

O dualismo humano animal é derivado das histórias que atribuem a Quintino o poder de se transformar em bicho. Para entender melhor como esse dualismo é utilizado simbolicamente na região, precisamos ampliar a análise além de Quintino em si para o folclore e etnologia regional.

Existem, pelo menos, duas crenças relevantes na região, que, paralelamente, também envolvem transformações de humanos em animais. Uma é a crença no lobisomem, que foi descrito como sendo uma pessoa que se transforma em bicho (não um lobo) durante a noite, e sai para dificultar e atrapalhar a vida comunitária. Porém, o lobisomem não é perigoso para humanos e suas façanhas são, essencialmente, triviais, embora irritantes: acordando pessoas, jogando pedras na casa, matando animais domésticos e comendo arroz, farinha e outras coisas deixadas na casa ou na roça. Da descrição, o lobisomem parece muito menos perigoso do que no folclore europeu; bastante parecido, de fato, com outros *tricksters* do folclore indígena de outras partes da América Latina, como o Nagual dos Mayas (Saler, 1964). Em contraste com o lobisomem europeu, o lobisomem no Gurupi foge do contato humano e jamais ataca um ser humano. Ser transformado em lobisomem é visto como uma punição, que não pode ser controlada pela vítima, ou seja: ela se transforma em lobisomem sem querer e sem prever. É a punição reservada para aqueles que infringem normas consideradas básicas, até sagradas. Exemplos de pessoas que tendem a se transformar em lobisomem mais freqüentemente citados são os incestuosos e padres que rompem seus juramentos de celibato.

Mais perigoso do que o lobisomem, porém, é a cavalacanga. A cavalacanga tem variantes locais no Maranhão e no Pará. É descrita em um lugar como a aparição de uma mulher sem cabeça; em outro, como animal sem cabeça. Todas as variantes concordam em certos pontos básicos: é um ser humano que se transforma em cavalacanga através de processos mágicos e é altamente perigosa. A cavalacanga sai e ataca qualquer pessoa encontrada, seja quem for, ataca para matar, e também para comer, em umas versões, embora o fato de não ter cabeça e ainda ser capaz de comer jamais tenha sido explicado satisfatoriamente, e uma pessoa pode proteger-se de um ataque somente com processos também mágicos. A cavalacanga é também diferenciada do lobisomem pelo fato de que a transformação é consciente, feita por um criminoso com a intenção de fazer mal a uma pessoa ou à humanidade em geral. Como se transformar em cavalacanga, dizem, é uma das coisas contidas no

Livro de São Cipriano. Na volta para São Luís, quando contei umas histórias de Quintino se transformando em bicho para pessoas crentes em lobisomens e cavalacangas, estas foram unânimes em dizer que Quintino, com certeza, era ou lobisomem ou cavalacanga. Havia uma certa confusão com relação a qual das duas categorias Quintino pertencia; o fato de que ele não atacava pessoas enquanto bicho foi tido como típico comportamento de um lobisomem, mas o fato de que ele tinha a capacidade de transformar-se em bicho quando quisesse, e através de 'orações', foi visto como sinal de que ele era cavalacanga. Contudo, somente pessoas longe do Gurupi, onde a fama de Quintino não tinha alcançado a mesma intensidade, categorizaram-no como lobisomem ou cavalacanga. No Gurupi, jamais ouvi alguém chamar Quintino de lobisomem ou cavalacanga, e as minhas sugestões de que ele poderia ser um dos dois foram sempre negadas.

Generalizando sobre o lobisomem e a cavalacanga, parece ser característico do folclore regional que quem rompe uma norma fundamental é punido por ser reduzido simbolicamente ao *status* de *animal*, de não-humano; ele já não merece mais inclusão na comunidade e é associado, pela classificação simbólica, com o selvagem. Isso é também óbvio na descrição de criminosos particularmente cruéis como 'bicho' ou 'besta'. Um pouco antes da minha chegada ao garimpo de Sequero, um garimpeiro bem conhecido e até querido chocou a comunidade garimpeira quando, brutalmente, matou um comprador ambulante de ouro; muitas vezes, ouvi pessoas dizer que ele era uma figura simpática e que eles jamais imaginaram que fosse 'uma besta dessas'. É refletido, talvez, na denominação comum de um grileiro como 'bichão'', alinhando 'gente pequena' do lado do humano e classificando, metaforicamente, seus inimigos com os animais.

Parece, então que a capacidade de Quintino de se transformar em animal é algo que, realmente, não concorda com seu *status* de herói. Transformar-se em bicho é uma coisa que tem fortes conotações condenatórias em quase todos os outros contextos em que foi encontrado no Gurupi. Nesta conexão, é interessante notar os animais em que Quintino se transformava. O mais citado é o cachorro, que é usado na linguagem popular como símbolo pejorativo, no insulto 'filho da puta' e também para denotar comportamento condenável. Quando expliquei uma vez para um garimpeiro que meus pais são divorciados sua resposta foi: 'ah, então existe aquela cachorrada lá (Inglaterra) também?' E é significativo que o Satanás, a própria personificação de maldade, seja, geralmente, chamado 'o Cão'

na região. O bode, outro animal citado por Quintino, também não ocupa um lugar de estimação; é usado como imagem de sexualidade bestial em muitas culturas e no Gurupi, como freqüentemente no Brasil e no exterior, é também vinculado à prática de feitiço. Será lembrado que a descrição do Livro de São Cipriano é de um livro manuscrito com capa de pele de bode, e uma vez em São Luís ouvi a frase 'Livro da Cabra Preta" usada para descrever o Livro de São Cipriano. Numa de suas entrevistas publicadas, Quintino usa a frase 'cabra safado' para pistoleiro (veja apêndice). Jamais foi especificada uma transformação de Quintino em um animal que poderia ser usado como imagem nobre, como o cavalo ou o touro. E esta falta é marcante, porque existe no folclore regional do Gurupi um exemplo de transformação em animal nobre, também num contexto messiânico. A Ilha dos Lençóis, no litoral maranhense perto de Carutapera, é um lugar onde uma forma de sebastianismo ainda sobrevive atualmente; acredita-se que o Rei Sebastião se manifesta na praia dos Lençóis na forma de um touro encantado, com uma estrela na testa. Mas, no caso de Quintino, parece que os animais em que ele se transforma simbolizam, de uma forma inexpugnável, a fonte de conhecimento mágico que permite a transformação: é fundamentalmente corrupta, e quem se aproveita dela já não merece inclusão no mundo humano e civilizado. A imagem culminante disso é o próprio Livro de São Cipriano, um livro com capa de pele animal. Um livro representa com a maior clareza possível o mundo humano, o mundo civilizado de artefatos. Mas esta imagem tem sua natureza civilizadora comprometida pela capa de pele de bode, significando a corrupção absoluta do conhecimento que contém. Nessa imagem são unidos os dois mundos, o humano e o animal, o civilizado e o selvagem, porque o livro é a ponte, o ponto intersticial entre os dois universos, usado por homens para se transformar em bichos. E é, portanto, associado com o mundo de 'feitiço', cujo dono é o Cão em contrapartida com o mundo de Deus, da 'religião', seja catolicismo ou protestantismo.

Na entrevista da revista *Afinal*, há um ponto onde Quintino adota um tom defensivo, o que era raro nele: "Falam que você tem uma oração especial. É verdade? É verdade. Eu não tenho só uma. Tenho é dezenas de orações. Agora eu não vou revelar o nome, desculpe. E lhe dizer não interessa. É Deus que me defende de eu virar essas coisas. Porque Deus foi que me ensinou. Eu sou humano, pessoa de carne e osso e filho de humano com humano. De um homem com uma mulher."

Era ciente, também, da contradição que estamos analisando. Ele temia, ao que parece, que suas supostas transformações pudessem prejudicá-lo aos olhos, justamente, das pessoas das quais ele dependia em apoio material e acobertamento da polícia. Podemos atribuir a isso *sua preocupação* em estabelecer suas 'credenciais humanas', em se colocar, literalmente, do lado dos anjos e, daí, sua citação de Deus e a implícita renúncia do Cão e ao feitiço.

Mesmo assim, restaram dúvidas, uma vez abertamente expressas por um garimpeiro: "Homem desse não é filho de gente, não. Homem desse, ninguém se confia nele, embora ele tá sendo amigo da gente. Ele é um homem invisível. Se fosse uma pessoa que não tivesse tanto mistério, tudo bem. A gente podia ficar reduto, se ele fosse só na coragem... mas não tem quem possa com ele. É só o Cão."

Esse depoimento, que expressa perfeitamente, a ambivalência atrás da interpretação, que agora parece simplista, de Quintino como simples herói-libertador, demonstra que este tinha motivo de preocupar-se. Infelizmente para ele, tinha-se colocado numa posição que não tinha saída. De um lado, ser considerado como homem com poderes sobrenaturais trouxe muitas vantagens concretas, auxiliando muito a um homem fora da lei e caçado: tendência a reduzir o risco de denúncia, dissuadindo os que poderiam pensar nisso, porque prendê-lo seria 'trabalho perdido' e ele, certamente, se vingaria terrivelmente do denunciante. O fato de que ele próprio propagava o mito em entrevistas mostra que estava ciente disso, e podemos supor que a idéia o teria agradado, refletindo sua valentia e confirmando seu *status* como 'machão'. Porém, isso tinha seu preço, como ele o sabia e tentou minimizar, mas sem o êxito que lograra na sua guerrilha. É lógico que as crenças dos camponeses que ele protegia seriam mais recalcitrantes do que meros inimigos físicos.

O que nós temos em Quintino é uma pessoa bem dotada de astúcia e valentia, que se revolta contra uma situação injusta e luta contra ela 'na ponta do gatilho'. Ele é morto. inevitavelmente, mas não antes de criar uma aura mítica em torno de si, em parte, por sua habilidade em usar meios de comunicação, falando de uma maneira que seria facilmente entendida e propagada por quem encontrasse o material jornalístico, mas também, em parte, pela própria severidade da situação fundiária que, claramente, não responderia (e não respondeu) a qualquer tentativa de estabelecer diálogo e conciliar os dois lados. Neste contexto explosivo, o impacto de uma pessoa que reagiu com violência discriminada contra a arbitrariedade sempre teria uma repercussão enorme, mostrando que era possível reagir

efetivamente numa situação dificílima e, conseqüentemente, servindo como uma mobilização, abrindo o caminho para outros.

Podemos voltar agora à pergunta original: como reconciliar o Quintino libertador e herói com o Quitino 'preparado', praticante de magia negra? Acrescentando a situação fundiária, com sua guerra aberta entre camponeses, de um lado, e fazendeiros, seus pistoleiros e a polícia do outro, é possível argumentar que a ambigüidade que nós expusemos acima é, de fato, simplesmente, o reflexo, nas esferas simbólica e religiosa, de um paradoxo mais amplo que se refere a Quintino e seu *status* existencial *como bandido*. Pode ser sumarizado rapidamente: ele é a favor da chamada 'gente pequena', mas não é um deles, porque. no momento em que começou a reagir, a responder à violência com violência, ele divorciou-se do mundo do camponês ordinário, demarcando-se como homem extraordinário que não poderia ser facilmente contido dentro das categorias até então existentes no pensamento camponês. Por outro lado, como agiu com violência, exclusiva e especificamente, contra os inimigos da 'gente pequena', e se proclamou amigo e protetor dela, obviamente, ele não poderia ser condenado e rejeitado pela mesma 'gente pequena'. Muito pelo contrário, dada a situação desesperadora, foi valorizado até o ponto de se transformar em mito. Mesmo assim, ao tornar-se mito, ele perdeu uma coisa, porque uma figura mítica, por definição, não pode ser encarada, tratada, e categorizada como um ser humano qualquer. Quintino, argumenta-se, não se enquadra nos dualismos que citamos acima. Ele não é uma coisa nem outra, nem selvagem nem civilizado, mas reúne elementos de ambos. Com o Livro de São Cipriano, Quintino ocupa um lugar intersticial entre dois universos.

Devemos enfatizar neste ponto que o mero fato de Quintino ser um homem violento não é por si só suficiente para sua desvinculação do pólo 'civilizado'. No contexto social onde ele vivia, a violência tem seu lugar e há certas situações quando o emprego de violência não somente é endossado, mas obrigatório para 'lavar a honra'. Dois exemplos óbvios são aqueles em que uma pessoa é livre para se vingar do assassino de um membro de sua família e para matar alguém que comprometer a honra de mulheres de sua família, seja a amante ou a própria esposa. No caso citado acima, do garimpeiro que matou o comprador ambulante de ouro, com aprovação geral, os irmãos do comprador pegaram o assassino quando este estava tentando fugir e mataram-no de uma maneira igualmente brutal. Mas Quintino é diferente. Ele ataca alvos eleitos pelos camponeses, alvos,

inclusive, que já praticaram violência contra estes, e que são encarados como a negação total do modo de ser do camponês, quando lhes estão querendo tomar a base da sua vida econômica — as terras —, e isso evidencia o fato de que esses alvos não respeitam as normas mais básicas de sua vida social; 'não respeitam família'. Portanto, Quintino tem que ser louvado; ele não pode ser ruim, porque está defendendo, e defendendo efetivamente, a autonomia ameaçada do camponês. Ao contrário, Quintino, defendendo as suas terras, é, portanto, visto como um homem valente e necessário, que não deve ser traído, mas também uma pessoa fora do comum. Seu próprio engajamento nessas lutas pode ser racionalizado; é compreensível, e até louvável, que o considerassem como um homem que 'se dói pela pobreza'. Mas isso indica, também, que se trata de uma figura extraordinária: a sua valentia, embora direcionada contra os fazendeiros e pistoleiros, revela que ele não poderia ser facilmente acomodado dentro da estrutura social camponesa da região.

A própria valentia é uma qualidade ambígüa. Por um lado, é estimada, porque cada homem pode precisar dela em certas situações quando tem que defender seus direitos. Por outro lado, do ponto de vista da coletividade, uma pessoa excessivamente preocupada com a defesa de direitos imaginados pode constituir uma força ameaçadora e perigosa; existe sempre a possibilidade de que essa pessoa parta para brigas potencialmente letais em situações de conflito que poderiam ser resolvidas sem o emprego de medidas tão extremas. Chamar uma pessoa de 'valente' no Gurupi, portanto, tem dois significados possíveis. Pode ser uma referência positiva, como, por exemplo, elogiar uma pessoa por ser 'valente na caça', por não ter medo em enfrentar uma onça. Mas, também, pode significar que essa pessoa deve ser tratada com muito cuidado, porque ela é agressiva e pode reagir violentamente, mesmo sem motivo justo. Então, uma pessoa que se dedica integralmente, como Quintino, à prática de sua valentia, é diferente da pessoa que reage com violência em certas situações que são culturalmente bem definidas. Ele será temido, mesmo se somente a um nível implícito, ao mesmo tempo em que é admirado e valorizado.

Nessa conexão, a separação espacial entre Quintino e seu bando na mata e os que ele protegia em povoados é significativa. Quintino recebia alimentação e munições da população, mas, nem ele em suas entrevistas, nem informantes disseram que morava junto com os habitantes da região. Ele saía da mata para corrigir uma injustiça

e, uma vez corrigida, voltava novamente para a mata. Protegia a população contra ameaças externas, mas era também, uma força externa. Ele era *pela* coletividade, mas não *da* coletividade e não *na* coletividade.

Quintino, portanto, é uma pessoa envolta em paradoxo. Ele é um homem de violência, mas essa violência é empregada para restabelecer a paz reinante antes da chegada dos grileiros. Luta pelo campesinato, mas não é camponês. É idolatrado pela coletividade, mas também é mantido (ou se mantém) separado dela. É a favor dos pobres, quando sua valentia diz que ele deve ser pistoleiro trabalhando para os ricos; ao invés disso, mata pistoleiros. É homem, mas sabe transformar-se em animal. É cristão. mas foi embora para morar com os índios. Protege cristãos, mas utilizando poderes mágicos que as religiões cristãs repudiam. É homem, mas também é mito. De fato, cada vez que se tenta enquadrá-lo numa categoria, ele cabe aí em um nível, mas, no outro, ele foge para a categoria complementar, porém oposta. Ao invés de ser uma coisa ou outra, ele ocupa uma área cinza entre as duas.

Desta perspectiva, torna-se mais compreensível o paradoxo segundo o qual ele pode fazer coisas que são encaradas como ruins, ao mesmo tempo que é encarado como herói e libertador; neste caso, transforma-se em bicho e tem conhecimento de magia negra. Como não se enquadra em um dualismo, é lógico que ele tem características dos dois lados e, portanto, pode mover-se entre os dois. Isso é representado simbolicamente por sua capacidade de mover-se à vontade entre o mundo animal e o mundo humano, através de uma imagem que também vem dessa área cinza, um livro com capa animal. Infelizmente para ele próprio, Quintino não pode ter o melhor dos dois mundos. Ele é herói, tão admirado que lhe foram atribuídos poderes, tornando-o invencível e praticamente invulnerável, um homem que não pode ser morto, apenas com força física, mas somente com a ajuda da mesma fonte onde ele adquiriu seus poderes. Mesmo assim, ele não pode se livrar do outro lado; conhecimento deste tipo é perigoso e ruim, e quem emprega este conhecimento não pode ser um homem direito. Portanto, atrás da valorização, existe ambivalência, geralmente escondida, mas presente. "Se fosse uma pessoa que não tivesse tanto mistério, tudo bem."

Torna-se mais compreensível, também, a escolha do índio como o reduto final de Quintino, agora já uma figura messiânica. Já notamos acima a imagem geralmente negativa do índio nutrida pela população não-indígena da região. No diagrama da matriz de dua-

lismos, colocamos o índio ao lado do selvagem. Existe uma justificativa para isso na ideologia camponesa da região; em comparação com o 'cristão', o índio não tem civilização, porque não possui as características sociais tidas como marcas essenciais da vida civilizada; uma vida sedentária, família nuclear, 'religião', 'agricultura', etc. Mesmo assim, o índio, embora selvagem, quando contrastado com o 'cristão', não pode ser encarado, literalmente, como não-humano, como animal. Os posseiros reconhecem que, obviamente, ele é humano, e há até pessoas que reconhecem que a preocupação do índio em defender as suas terras não é tão diferente da preocupação dos posseiros em defendê-las também. Nos dois casos, o inimigo é o mesmo, e se reconhece que, em um nível, e apesar do desprezo e do medo com relação ao índio no que se refere aos 'bichões', o posseiro e o índio constituem um lado e os fazendeiros e as empresas, o outro. Então, o índio pode ser *associado* ao animal e ao selvagem (existem inúmeros exemplos disso no folclore regional e na iconografia popular que não precisamos detalhar aqui) e é, certamente, não civilizado em comparação com os 'cristãos', mas, mesmo assim, ele é do mundo humano e, portanto, civilizado, mesmo se somente de uma forma rudimentar. Pois existe um sentido em que o índio também habita a área cinza de paradoxo e ambigüidade que é o terreno natural do próprio Quintino e, até certo ponto, pode ser classificado junto com ele. O que, então, seria mais natural do que, em face da necessidade de achar um lugar para um herói que não poderia ter sido morto pela polícia, mandá-lo morar com os índios, seus 'irmãos classificatórios'? E esta escolha é particularmente feliz por outros motivos; o lugar natural do índio é a mata, como a mata era o lugar natural de Quintino. O índio, como Quintino, é valente, preocupado até demais com a defesa de suas terras. O índio se move misteriosamente, saindo do mato e logo desaparecendo no mato, como Quintino fazia. E resta a imagem que um dia Quintino vai reunir os índios e sair da selva para a Gleba Cidapar, como antigamente os Urubus saíram da selva, matando e queimando.

Conclusão

Este artigo descreveu e analisou o caso de Quintino, um bandido social que se tornou uma figura messiânica no norte do Pará em 1984 e 1985. Achamos por bem terminar com algumas considerações breves do caso, em relação às teorias analíticas de banditismo e mes-

sianismo prevalecentes na literatura antropológica, vendo que manifestações sociais que combinam elementos de banditismo e messianismo são raramente registradas na época pós-guerra. É interessante que o Brasil, que tem uma tradição gloriosa tanto de banditismo quanto de messianismo, ainda seja capaz de fornecer um exemplo atual desse fenômeno.

Hobsbawm, na sua obra-prima *Bandidos,* nota que o banditismo "pode refletir a desagregação de toda uma sociedade, a ascensão de novas estruturas sociais, a resistência de uma comunidade inteira ou um povo à destruição de suas maneiras de viver" (Hobsbawm, 1975: 17) e vincula o fenômeno ao conflito entre sociedade industrial e sociedade agrária, o banditismo sendo característico da transição, freqüentemente violenta, entre as duas. O bandido é encarado como um "rebelde primitivo", típico do estágio de agitação "pré-político" em que o povo ainda não encontrou "uma linguagem específica em que possa expressar suas aspirações em relação ao mundo" (Hobsbawm, 1970: 13). Já antes da publicação e da tradução de Hobsbawm para o português, Facó, em *Cangaceiros e Fanáticos,* havia analisado o banditismo e o messianismo no Brasil com uma perspectiva teórica bastante semelhante, embora menos lúcida e sem a riqueza de dados comparativos que Hobsbawm traria ao assunto. A posição de ambos era semelhante: o banditismo e o messianismo são respostas de populações isoladas e com consciência política rudimentar à entrada de industrialismo em seus mundos. A diferença entre o 'messianismo camponês' e os outros exemplos clássicos de messianismo, como os cultos de carga da Melanésia, é que o camponês visa à recriação de uma ordem social antiga e mais justa, ao invés de uma inversão completa de hierarquias sociais existentes, e a criação de um mundo novo. Apesar desta diferença, os cultos da carga receberam tratamento analítico muito semelhante, no caso de Worsley, por exemplo, que também os encarou como produtos do contato traumático entre sociedades industriais e sociedades mais simples, neste caso, intensificado ainda mais pelo colonialismo e suas associadas ideologias de inferioridade racial (Worsley, 1970.)

As análises oferecidas de banditismo e messianismo são pois, em grande parte, materialistas, com uma forte influência marxista. Ora, é válida a preocupação com a relação entre mudanças no nível econômico e manifestações sociais deste tipo. Hobsbawm já demonstrou, usando dados comparativos, embora quase exclusivamente europeus, que o banditismo, realmente, ocorre com regularidade na fase de transição entre sociedade industrial e sociedade agrária. Todos

os exemplos recolhidos de cultos da carga na Melanésia também demonstram que esse tipo de comportamento, invariavelmente, começa quando uma sociedade relativamente isolada entra em contato, mesmo se somente contato visual, com a sociedade industrial e seus produtos. Quintino, também, não era uma exceção a isso. A sociedade camponesa do norte do Pará tinha sido estabelecida no século passado e, apesar de dificuldades, tinha conseguido criar, através da garimpagem e da agricultura, condições de sobreviver e até de reproduzir-se. Havia terras para todo mundo que chegou à região, sendo esta grande, mas suficientemente remota e desprovida de meios de transporte, e, até recentemente, (década de 60, aproximadamente), o número de pessoas a chegar era pequeno; para os imigrantes fazia mais sentido prosseguir mais para o oeste até os seringais principais (no século passado), ou estabelecer-se nas terras férteis do Pindaré e no Maranhão central (neste século). Realmente, a área da Gleba Cidapar era relativamente isolada até as tentativas fulminantes, na década de 60, de grilarem as terras e desalojarem as pessoas que nelas tinham trabalhado durante muito tempo, até gerações, em alguns casos. Neste detalhe, também, Quintino veio de um contexto social que é arquetípico para o florescimento do banditismo e/ou messianismo.

Porém, dizer que manifestações deste tipo são produtos deste contexto social conturbado pode ser verdade mas é uma idéia tão geral que não constitui mais do que um primeiro e rudimentar passo na análise de tais fenômenos. Isso é demonstrado pelo fato de que a irrupção da sociedade industrial-capitalista num mundo social previamente dominado por outros tipos de organização social é um processo que se repetiu inúmeras vezes em todas as partes do mundo, desde o início da Revolução Industrial. Porém, nem sempre resultou num surto de banditismo ou messianismo. Parece que é a existência de dinâmicas culturais específicas que determinam o surgimento do banditismo e messianismo numa situação conturbada de imposições externas numa estrutura social, e não aquela situação, em si, como este artigo procurou demonstrar em um caso concreto. A generalização teórica da ordem das explicações materialistas, brevemente sumarizadas aqui, tem o perigo de encorajar uma análise parcial do contexto social, como no caso de Facó, por exemplo, que não aponta como contradição o fato de que, no cangaço nordestino, muitos entraram no serviço dos coronéis como capangas, o que não se enquadra muito bem com o *status* imputado de rebelde primitivo. De maneira semelhante, sumarizar Quintino como o produto do choque

entre a sociedade industrial, personificada por grileiros e fazendeiros, e a sociedade camponesa, é inegável mas não nos diz muito a respeito do caso. Precisa-se examinar não somente o contexto fundiário, mas também a maneira com que um grupo social conceitualiza e produz mitos do tipo messiânico. A situação de confronto entre duas formações sociais é meramente a matéria-prima que a consciência popular trabalhará e estruturará.

O caso de Quintino sugere, também, que o herói cultural pode ser ao mesmo tempo, uma figura ambivalente. É possível que, examinando mais de perto os casos de outros bandidos sociais, revelar-se-ia que Quintino não está sozinho a esse respeito. Além do aspecto heróico de resistência contra a opressão, uma condição existencial do bandido é que ele reúne em si uma quantidade excepcional de virtudes guerreiras, que são aprovadas quando postas contra um inimigo externo, mas que são potencialmente destrutivas quando estão sendo usadas assim. É bom ter um defensor super-humano e contar histórias sobre ele, mas tê-lo como vizinho em sua aldeia é outra coisa.

APÊNDICE

O Quintino em suas próprias palavras

"Me senti bastante satisfeito, me sinto cada vez mais. Fui bem aplaudido perante o público, juntamente com meus amigos e firmemente vim para trabalhar nesta luta em defesa do pobre povo paraense que vive a lutar, a trabalhar de sol a sol com as mãos calejadas, e os grileiros querem grilar as terras deste povo e eu tô a batalhar, juntamente com essa turma de homens que se encontra ao meu lado em defesa da própria terra que dela nós vivemos, certo? Então, eu vivo nesta luta perigosa, fazendo benefícios para que me liberem esta área, juntamente com minha tropa que trabalha comigo, para que um dia esta terra se encontre liberada, por mim e por este povo que me ajuda, certo? O apoio do povo e a condição de dinheiro e a capacidade que me dão... dinheiro e armas. Não revelo o nome de quem, porque isso aí não interessa. Então, estou aqui e vivo a lutar e a batalhar e enfrentar para que um dia eu deixe essa terra liberada para melhor a gente viver e este povo, este povo que vive a batalhar, viva tranqüilo e sossegado, não viva mais sobressal-

tado como vive esse povo, tão agregado... muitos deles estão na casa própria, chegam estes bandidos a espancar como tem acontecido; agora há pouco, está com 4 dias, chegaram na casa do senhor Vicente Madeira, lá de próximo do Cristal. Chegou três homens lá com a finalidade de matar o pobre homem, mas como ele não estava, pegaram um rapazinho filho dele e deram várias coronhadas de revólver. Estes elementos acusa que veio mandado por um fulano de tal por nome Rivaldo que mora em Castanhal. Eles já se identificaram lá no barraco do senhor Samuel e provaram que são mandados do Rivaldo e é para perseguir o senhor Vicente Madeira pra que chegue a oportunidade de matar, mas isto eu acho difícil deles matarem, porque ele (Rivaldo) vai ter que dar fim destes bandidos.

Então, a gente está na luta pra que defenda esse povo que querem viver tranqüilo, defender eles dum perigo, defender eles de morrer antes do tempo. Então, a verdade é que a gente está na luta pra ver se um dia Deus olha pra gente e dá a facilidade da gente vencer aquela batalha dificultosa. Na Cidapar pediram um prazo de 90 dias, nesses 90 dias era para os colonos pararem a matança. E a gente foi e parou. Eu como comandante da tropa parei a matança, enquanto resolvia essa questão na Justiça. Venceram os 3 meses e nada. E a matança vai continuar, porque a Justiça nada resolve. Então, por que falaram pra gente parar matança? Portanto eu continuo a dizer: a Justiça não resolve essa questão. Quem vai resolver essa questão é o gatilho e mais nada." *O Liberal*, 20 de novembro de 1984.

"*Como você entrou na luta aqui na Cidapar?*

Entrei aqui por minha conta própria porque eu encontrei esses colonos sofrendo diretamente nas garras dos grileiros. Esse povo da Cidapar atenta estes pobres colonos há mais de dez anos. E esses colonos vivem sacrificados, porque aquilo que já foi adquirido foi gasto na Justiça. E nunca as autoridades deram causa a resolver este problema. Mas a terra é dos colonos, dos homens que querem trabalhar, e este Cidapar deve ter vindo do inferno.

Quantas pessoas já morreram neste conflito?

Se não me engano, três colonos e pra mais de 100 cabras da Cidapar. Só os que a gente identifica. E os que os urubus já comeram pelo meio da mata, que ninguém encontra, que ninguém confere?

Mas a empresa não confirma estas mortes?

Eles não têm interesse nenhum em divulgar. Pra eles não morreu ninguém. Eles não dão a conferência porque têm vergonha de contar, por causa do pessoal não fugir da firma.

E essa história da trégua?

Eu fiz várias mortes em defesa dos colonos que se encontram oprimidos, sacrificados, judiados. O povo se encontra judiado pela polícia, pelos grileiros. Quando a Cidapar não vem, manda a polícia torturar colonos, bater, pintar os canecos. Então, há pouco tempo fizeram um roçado lá na Cidapar. Eu fui e interrompi com minha tropa, juntamente com o povo que me apóia. O povo me apóia, me dá dinheiro, me dá arma. Eu como comandante interrompi o serviço. Matei alguns cabras malandros e outros foram baleados. Enquanto isso, chegou alguém a vir me dizer que a tropa da polícia vinha chegar, com 150 soldados. Mas antes deles chegarem eu fui avisado...

E a questão da trégua?

As autoridades, em Belém do Pará, juntamente com o senhor presidente da República e o governador, pediram que parasse com a matança, enquanto resolviam por três meses na Justiça. E já esses três meses se passou e nunca foi resolvido nada. Então hoje eu me encontro desesperado. Não tenho mais nada em que acreditar na Justiça, porque não existe mais Justiça. Antes eu até acreditava que existisse justiça. Nunca se decidiu nada. E esse povo não pode perder essa terra. E essa terra eu vou ter que liberar. Eu juntamente com minha tropa. Todo povo está cada vez mais revoltado. E se caso eu faltar, tem mais de 30 'Quintinos' que fica no meu lugar para comandar o gatilho. Mas essa terra nós não vamos perder. Viver ou morrer. Nós vamos liquidar com a Cidapar. Eu estou preparado na mata pra resistir com grileiro, com pistoleiro, com cabra safado. Pra matar até o derradeiro. E um dia alguém vai ter que dizer que o seu Quintino liberou essa terra com tropa dele. Mas que a Justiça não liberou. Eu tenho fé em Deus que um dia alguém vai dizer isso.

Fala-se que você, por diversas vezes, evitou um confronto com a polícia. Ficou no meio da mata assistindo à passagem das tropas. É verdade?

Foi verdade. Eu estava no Piriá um belo dia com minha tropa quando chegou alguém e disse assim: 'Olha Armando, a polícia vem

vindo aí perto" já está no Garrafão. Quando foi ali com poucas horas a polícia chegou. Era uma caravana com mais ou menos 70 soldados. Aí nós não fizemos fogo neles porque resolvemos que já estava na Justiça e talvez fosse dar ruim pro lado da gente. E ruim pro lado deles que perdiam a vida. Mas eu pensei assim; nós vamos correr pro caminho e esperar eles voltar. Vamos ver se eles não vão massacrar o povo daqui da Vila do Piriá como eles massacraram o povo da Vila do Japim e do Cristal. E aí fiquemos na trincheira, que eles tinham de passar de retorno por lá mesmo. E foram lá na casa, pegaram a minha roupa, queimaram, quebraram umas coisas nossas que ainda ficou por lá, roubaram uns documentos e destruíram tudo. Quer dizer, eles deram demonstrativo que andavam atrás de mim. Quando a polícia passou os rapazes me falaram se era pra fazer fogo, e eu disse não. Não vamos fazer fogo porque infelizmente a polícia não fez nada. Mas deixe, que eu não sabia que eles tinham queimado as nossas roupas. Mas se tal soubesse, nós tinha feito fogo e tinha matado até o derradeiro. Tudo entrava na fumaça. E daqui pra frente eu não dispenso mais a polícia. É polícia, é bandido. Envolveu a me procurar já considero que seja bandido. Porque quem é pra ser perseguido eles não perseguem...

O deputado Elói Santos, do PDS, (estadual), fez uma acusação de que você seria uma pessoa instrumentalizada, que receberia orientações de políticos interessados nesta área. Isso é verdade?

Eu não me envolvo nessas coisas. Não recebo orientação de políticos. Se eles têm esse sentido, esse cálculo, estão se enganando. A instrução que eu tenho é a natureza que concede pra mim. Eu trabalhava de roça mas o grileiro não me deixava trabalhar. Eu fui pra polícia, a polícia não me deixou trabalhar. As maiores autoridades também não deixou eu trabalhar. O Presidente da República deu apoio foi pro grileiro. Então, eu fui e formei o meu cangaço, formei meus direitos. E na realidade eu vivo a lutar e vou até o fim da linha pelo povo.

É verdade que o Quintino se transforma em cachorro, em bicho, para escapar de qualquer emboscada? Ou isso é mais um mito que você estimula?

Quando eu quero me virar num cachorro, que a polícia me persegue, eu me viro num cachorro, eu me viro num bode. E eles passam por mim e não vê não. Isso aí é truque que a gente tem que fazer

pra escapar das garras da polícia na hora de precisão. Isso é minha defesa. Foi a natureza que me ensinou. Mas eu nunca me virei num bicho pra fazer mal pra ninguém. Quando eu me viro num bicho selvagem é para me deender dos inimigos. Mas não pra usar aquilo como brincadeira, como safadagem. Não, eu sou uma pessoa honesta. Se eu viro num cachorro, num sapo, num burro, num porco, é pra defesa. Mas tirou aquele momento de perigo eu volto ao normal.

Falam que você tem uma oração especial. É verdade?

É verdade. Eu não tenho só uma. Tenho é dezenas de orações. Agora eu não vou revelar o nome, desculpe. E lhe dizer não interessa. É Deus que me defende de eu virar essas coisas. Porque Deus foi que me ensinou. Eu sou humano, pessoa de carne e osso e filho de humano com humano. De um homem com uma mulher...

Como é que você vive? Passa mais tempo na mata ou na cidade?

Eu vivo em toda a região. Onde eu chego a notícia já está adiantada. Eu sou apoiado por todo o povo, na cidade ou no interior, e nas matas pelos passarinhos.

Você anda só ou acompanhado?

Ando com uma equipe de homens. Se eu quiser arranjar 200 homens eu arranjo. Mas a tropa normal é de 50 homens.

Você se considera um homem assim como o Lampião?

Eu me considero mais que o Lampião porque não sei se ele matou mais que eu. Mas eu já matei mais de 100. E eu me considero mais apoiado que o Lampião. Tenho mais tropa, sou mais aplaudido, sou mais querido. Digo que sou melhor do que o Lampião porque ele chegava numa região, humilhava, tirava roupa de mulher, agredia, matava, jogava menino pra cima e aparava na ponta do punhal. E eu nada disso já fiz nem desejo fazer. Aonde eu chego já os meninos correm pro meu lado.

Se a área for liberada você pretende voltar a ser colono?

Se causo acontecer de terra ser liberada por briga ou por Justiça eu tenho fé que volto a trabalhar como antigamente. Minha idéia é essa, de plantar e produzir como sempre plantei e produzi."
(Revista *Afinal*, 4 de dezembro de 1984.

AGRADECIMENTOS

Eu gostaria de agradecer ao meu amigo e colega Pedro Braga dos Santos, que muito me encorajou a escrever este artigo e corrigiu meu português. Agradeço, também, à Universidade Federal do Maranhão por apoio institucional. E, acima de tudo, agradeço aos garimpeiros de Montes Áureos, Sedral e Sequera, que cuidaram de mim e responderam às minhas perguntas

BIBLIOGRAFIA

FACÓ, Rui. *Cangaceiros e Fanáticos*. Rio de Janeiro; Civilização Brasileira, 1965.

HOBSBAWM, Eric. J. *Rebeldes Primitivos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1970.

————. *Bandidos*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1975.

MARQUÊS, Cesar Augusto. *Dicionário Histórico-Geográfico da Província do Maranhão*. São Luís, 1880.

SALER, Benson. Nagual, witch and sorcerer in a Quiché village. *Ethnology* 3 (3): 305-328, 1964.

SOUZA, Capper de. *Ouro e Bauxita na Guiana Maranhense*, DNPM Rio de Janeiro: Departamento Nacional de Produção Mineral, 1935.

WORSLEY, Peter. *The Trumpet Shall Sound*. Londres: Paladin, 1970.